

Идея жертвоприношения (yajña) здесь играет ключевую роль, так как адепт, вместо того, чтобы принести в жертву реальное животное или какую-то бескровную жертву, приносит божеству свое знание о нем. В известной мере здесь проявляется один принципиальный для религиозного сознания ведийской эпохи момент, сохранившийся в превращенном виде и в более поздние времена: жертва в ведийском ритуале – это всегда субститут заказчика жертвоприношения. «Поистине, каждый, кто существует, уже по рождению рождается в долгу перед богами, риши, предками и людьми, – гласит “Шатапатха-брахмана” (I.7.2.1). – Тем, что должен совершать жертвоприношения, он рождается в долгу перед богами. Этот (долг) перед ними он ведь и в самом деле теперь выполняет, когда жертвует им и совершает им приношение» [9, с. 219]. Само существование человека дано ему в долг, но, если он сам принесет себя в жертву немедленно, как только сможет, он не выполнит другие долги – перед риши, предками и людьми. Поэтому в ведийскую эпоху человек приносил в жертву животное или возвращал богам часть своего долга бескровной жертвой, заменяя ею самого себя, а в постведийскую эпоху возвращал долг «жертвой знанием», отдавая силы изучению священных текстов и памятованию (в вышеописанном смысле – как jñāna) богов.

Стотра в этом контексте выступает формой такой жертвы – результатом развития ведийского жертвоприношения, постепенно превратившегося в приношение адептом своей личности богам не в телесной форме, а в виде психотехнической практики. Язык становится здесь средой, в которой осуществляется «жертва знанием», так, что контакт с сакральной сферой происходит в области идеального, что выводит религиозную практику из сферы телесных практик (норм, предписывающих чисто физическое поведение в пространстве сакрального) в сферу практик мыслительных. Разумеется, это не означает отказа от принципа ортопраксии: не столь важно, что именно ты думаешь о богах, сколь то, как именно ты возглашаешь гимны им, какие образы выстраиваешь в своем воображении и достаточно ли полно ты знаешь мифологию божества, чтобы выстроить полный его образ в своем сознании.

Библиографический список:

1. Бхагавадгита / пер. с санскр., исслед. и примеч. В. С. Семенцова. 2-е изд. М. : Восточная литература. 1999.
2. Гринцер П. А. Ганеша // Мифы народов мира / под ред. С. А. Токарева. М. : Советская энциклопедия. 1991. Т. 1. С. 265.
3. Дубянский А. М. Ганеша (Ганапати) // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / под общ. ред. М. Ф. Альбедиль и А. М. Дубянского. М. : Республика. 1996. С. 138–139.
4. Пивоваров Д. В. Культура и религия: сакрализация базовых идеалов. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та. 2013.
5. Пивоваров Д. В. Особенности языка религии // Научные труды профессоров Уральского института экономики, управления и права. Екатеринбург. 2006. Вып. 3. С. 229–263.
6. Пименов А. В. Возвращение к дхарме. М. : Наталис. 1998.
7. Семенцов В. С. Бхагавидгита в традиции и в современной научной критике // Бхагавадгита / пер. с санскр., исслед. и примеч. В. С. Семенцова. 2-е изд. М. : Восточная литература. 1999. С. 103–242.
8. Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М. : Селена. 1994.
9. Шатапатха-брахмана: книга I; книга X (фрагмент) / пер. с санскр., вступ. ст., и примеч. В. Н. Романова. М. : Восточная литература. 2009.
10. Aśvutāṣṭakastotra // Индийский фонд Института восточных рукописей РАН, шифр II, 115 (Ind. 60).
11. Gaṇḍakībhujāṅgastotra // Индийский фонд Института восточных рукописей РАН, шифр II, 133 (Ind. 64).
12. Gaṇeśabhujāṅgaprayāta // Индийский фонд Института восточных рукописей РАН, шифр II, 131 (Ind. 63).
13. Kālabhairavāṣṭaka // Индийский фонд Института восточных рукописей РАН, шифр II, 120 (Ind. 59), л. 1а.

Васечко В. Ю.

КОГНИТИВНОЕ VS РИТУАЛЬНОЕ: ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС В УСЛОВИЯХ ИЕРОКРАТИЧЕСКОГО ПРЕССИНГА

Аннотация. Анализируется специфика эпистемологического дискурса, который имеет место в политарном обществе (Египет, Вавилон, Индия, Китай, арабо-мусульманский Восток). Прослежено, каким образом господствующие ритуалы и культ в целом лимитируют свободное познание Природы и Космоса. Дана характеристика приемов, с помощью которых ученый стремится преодолеть сопротивление иерократии, не заинтересованной в углублении наличной и освященной сакральными текстами картины мироздания.

Ключевые слова: эпистемологический дискурс, когнитивное, ритуальное, политаризм, иерократия.

То, что познавательный процесс совершается всегда конкретным индивидом и в неповторимых жизненных обстоятельствах, еще не означает, что никакая его генерализация невозможна. Сходные социально-исторические условия, равно как и сходные, а порой и тождественные объекты исследования и осмысления,

позволяют вычленить немало закономерностей, идеально интегрирующих в одно сообщество тех, кто жил и творил в эпохи, разделенные временными, пространственными, языковыми, культурными и многими другими барьерами.

Если ограничиться естествознанием (включая математические науки, без которых подлинное исследование Природы немыслимо), то очевидно, что процент истинных ученых – тех, кто не довольствуется ассимиляцией, трансляцией и компиляцией уже наличного знания – будет весьма небольшим. Абсолютное большинство здесь всегда предпочитает твердую почву хорошо известного, надежного и апробированного, оставляя опасное дело поиска действительно нового немногим одиночкам-энтузиастам. Но чтобы сделать какое-нибудь серьезное открытие, способное существенно изменить привычную (и именно поэтому все более устаревающую и неадекватную) картину данного фрагмента реальности, этим подвижникам приходится преодолевать мощное сопротивление своего социального окружения.

Близость социально-экономических, политических, материально-технических, культурных и иных факторов, существовавших несколько тысячелетий на огромных пространствах азиатского материка и прилегающих к нему территориях, дает резонное основание концептуализировать их в немногих понятиях. «Азиатский способ производства» К. Маркса, «восточная деспотия» К. Виттфогеля, «олимпийская культура» М. К. Петрова и другие – яркое тому подтверждение. Нам представляется здесь наиболее удачным термин «политарное общество» («политаризм»), введенный Ю. И. Семеновым и фиксирующий ту исключительную доминирующую роль, которую государство («полития») играло в цивилизациях Древнего Египта и Вавилона, древних и средневековых Индии и Китая, а также в мусульманских странах средневекового Ближнего и Среднего Востока [12, с. 52–58]. При всей непохожести их социокультурных и религиозных систем, налицо немало общих моментов, которые ограничивают и подавляют суверенный эпистемологический дискурс, создавая для «тех, кто познание сделал своим ремеслом» (О. Хайям) аналогичные проблемы и, как следствие, формируя схожий инструментарий их решения.

Одним из самых мощных факторов оказываются здесь мнения, суждения и предрассудки религиозного характера. Уже господствующая много веков конфессиональная картина мира, включающая в себя картину живой и неживой природы, играет роль своеобразной куновской парадигмы: она определяет, как те формы и методы когнитивной деятельности, которые считаются разрешенными и даже до известной степени поощряются и стимулируются, так и те, которые более или менее жестко третируются и табуируются. А на страже этой картины, как и всей системы традиционных религиозных ценностей, стоит сплоченная когорта сановников-иерократов, наделенная весьма солидными властными полномочиями. У этих людей нет прямой заинтересованности в детализации, углублении и тем более пересмотре наличной картины мироустройства, зато есть четкое сознание того, что административно неконтролируемая поисковая деятельность разных самостоятельных энтузиастов чревата опасными открытиями. Отсюда та неприязнь и то недоверие, с которыми жреческая и богословская верхушка относится к тем, кто стремится просто изучать материальный мир, как он есть, и не признает предвзятые догмы и постулаты, откуда бы они ни исходили.

Иерократическая элита, как и вся иерархия духовенства, сверху донизу, в качестве одной из важнейших своих социальных функций полагает установление и поддержание эффективных контактов с миром бестелесных сущностей. Без регулярных и систематических ритуалов, представляющих собой в глазах простодушных мирян необходимую часть общественной и бытовой жизни, существование жреческого сословия, да и вообще любого сословия служителей культа немыслимо. Разумеется, степень личной веры в смысл и действительность религиозно-магических процедур имеет самую широкую амплитуду – от искреннего убеждения в реальности нематериальных адресатов до агностицизма и даже полного безверия. Но независимо от этого, будучи на публике и тем более в момент самого магического акта, священник обязан вести себя как хороший актер, так чтобы у окружающих не могло возникнуть и тени сомнения в важности совершаемой процедуры. А ценность и духовная сила ее оказывается прямой функцией того ранга, который занимает данный актер в иерархии: она неуклонно возрастает по мере перехода от низших степеней посвящения к высшим, достигая максимума в тех обрядах, которые поручено отправлять первому лицу – типа херихеба (верховного жреца и распорядителя ритуальных церемоний в Древнем Египте) или китайского императора, поскольку тот являлся главой не только светской, но и духовной власти [3, с. 379–382].

Поскольку ритуал – это не просто эмпирическое действие, но процедура особой важности, он должен совершаться в строгом соответствии с некоторыми предписаниями. Поэтому в любой модели политарного общества мы обнаруживаем и, так сказать, когнитивную компоненту ритуала – те тексты, где точно прописывается, какие перемещения, телодвижения и манипуляции должны производить его участники, какие молитвы, заклинания и магические формулы они должны произносить и т.д. И нам не покажется странным то, что указанные тексты не представляются на всеобщее обозрение, особенно когда речь идет об архиереях, а, наоборот, по возможности скрываются от непосвященных, как особая «таинственная книга искусства херихеба» [7, с. 220], Авеста, которую зороастрийские жрецы запрещали читать непосвященным, или индийские Веды и Пураны, защищенные от внимания профанов прерогативами брахманской касты и запретом перевода их с санскрита на живые языки. Всякая неангажированная познавательная деятельность (каковой

занимаются и представители самого иерократического сословия – те, которых просто интересует физический мир сам по себе), как минимум, не приветствуется.

Тем не менее, обычно именно жреческая среда становится тем социокультурным ареалом, где появляется протонаучное знание. Изучение сохранившихся древних текстов показывает, как интеллект понемногу освобождался от плена утилитаризма – не только бытового, хозяйственного и технического, но и религиозного. Если в геометрических правилах измерения и построения жертвенных алтарей, которые присутствуют в Шульба-сутрах (VIII–V вв. до н.э.), превалируют запросы ритуальной практики, то к первым векам нашей эры индийские математики уже не связывают решаемые ими задачи с религиозным церемониалом [4, с. 136–141]. Особенности ведийского стихосложения, используемого в брахманистском и индуистском культе, послужив первотолчком к постановке комбинаторных проблем, в дальнейшем уже не играли здесь определяющей роли, а занятия комбинаторикой стали для ученых чистой игрой ума, приведя к разработке развитой математической теории [4, с. 117–120]. Прикладные математические задачи, возникающие при управлении громоздким храмовым хозяйством в Египте и Вавилоне, перерастают (во всяком случае, в Вавилоне времен Хаммурапи) в развитие «чисто алгебраической математики» [9, с. 229]. «Косой час», применяемый в мусульманской молитве как единица измерения времени, равная 1/12 светлого и темного времени суток и, естественно, меняющая свою длительность от одного дня к другому, в астрономии, которая по-настоящему возможна только как точная наука, уступает место «прямому часу», длительность которого равна 1/24 суток и постоянна круглый год [1, с. 312].

Благодаря совершенствованию вычислительной и инструментальной техники, непрерывному обогащению эмпирической базы и оттачиванию логических приемов интеллект конструирует такую картину чувственно наблюдаемого мира, где степень точности исполнения ритуальных действий не играет заметной роли и где последние, вообще говоря, не являются необходимым элементом. В этом мире господствуют вечные и неизменные законы, бесконечно более мощные, чем силы кого-то из людей, и, самое главное, действующие безотносительно к тому, совершил ли некий индивид, пусть даже облеченный верховной религиозной властью, некоторую последовательность манипуляций и вербальных формул. В этом мире Солнце восходит, совершает свой дневной путь по небу и уходит за горизонт вовсе не потому, что кто-то выполнил, как должно, требуемые церемонии. В этом мире небо не обрушивается на землю оттого, что кем-то совершено ужасное святотатство или по чьей-либо забывчивости не исполнена какая-то сакральная заповедь, а если здесь вдруг происходит нечто экстраординарное и даже катастрофическое, то лишь в силу рационально постижимых естественных причин. В этом мире, собственно, любой религиозный ритуал теряет смысл и оказывается нужным лишь тем, кто имеет в нем определенный земной интерес.

Чуткая интуиция наиболее продвинутых иерократов быстро улавливает обозначающиеся тренды и воспринимает возможные их последствия для своей корпорации весьма болезненно. Объектом их внимания становятся как сами «богопротивные», «нечестивые» и «еретические» теории с более или менее отчетливо вытекающими из них следствиями, так и личности тех, кто их выдвигает и популяризирует. За отсутствием когнитивно-научных, эпистемологических аргументов используются силовые: нечестивца, самое малое, принуждают к исполнению обрядов, если у него не находится достаточно влиятельных заступников. Так, Омару Хайяму на склоне лет пришлось совершить хадж в Мекку, чтобы хоть ненадолго успокоить мусульманских законников и продемонстрировать свою лояльность к исламу [11, с. 169–170; 13, с. 220–225]. Понятно, что такого рода компромисс может быть лишь временным и не дает морального удовлетворения ни честным, принципиальным ученым, ни благочестивым и недоверчивым иерархам.

Обычно серьезный ученый в повседневной жизни не выказывает непочтения к официальному церемониалу и даже иногда, подобно Ибн Сине, рассматривает его как аскетическую практику, пытаясь разглядеть за ним некий духовный пласт. В своих «Указаниях и наставлениях» Абу Али, критикуя показное и лицемерное благочестие, указывает на разницу между формально-меркантильным и содержательно, когнитивно подкрепленным ритуальным поведением: «Исполнение обрядов у того, кто не обладает знанием, подобно сделке – он словно поступает в этой жизни так, чтобы получить пользу на том свете, – это будет для него платой и вознаграждением. А для знающего все это есть упражнение для ума и силы воображения, таящейся у него в душе так, что познание истины, которое вначале временно, становится постоянным» [цит. по: 15, с. 179]. Однако такой вариант может дать субъекту познания лишь внутреннее спокойствие и уверенность в правильности избранного пути, но вряд ли способен кардинально переломить отношение к нему радателей ритуальной Истины – подозрительное, высокомерное, часто агрессивное и очень редко толерантное.

Негативно-скептическое отношение к ритуальным предписаниям может быть присуще не только интеллектуалам, занятым разгадками тайн онтической реальности, но и гораздо более широкому кругу образованных людей. Начиная с египетской «Песни арфиста», которая, по словам М.А. Коростовцева, была «как бы факультативным дополнением к загробному ритуалу, по существу начисто его отрицая» [6, с. 68], в самых разных политарных культурах мы обнаруживаем аналогичные вызовы. Если в Ведах на первом плане – точное, безошибочное исполнение ритуала, произнесение сложных магических заклинаний, то в следующих за ними Упанишадах в центре внимания – уже смысл, знание, понимание того, что человек делает и что делают

с ним: «пути действия» Упанишады противопоставляют «путь знания» [2, с. 35–36]. Суфии, даже исполняя общеизвестные и общепринятые мусульманские заповеди, постоянно подчеркивают, что сами по себе эти процедуры, без понимания их субъектом и объектом действия, мало что дают. «Пяти столпам ислама» они дают такую интерпретацию, после которой становится ясно, что мыслящий человек вполне может обойтись и без них, причем не станет от этого менее правоторым [2, с. 180–183].

Таким образом, когнитивное освобождение от пут политарного ритуализма может происходить разными путями, которые отнюдь не исключают друг друга и вполне могут успешно сочетаться в сознании одной и той же личности. Эпистемологический интерес к окружающему внешнему миру, желание постичь законы, которые им управляют, и такой же интерес к внутреннему миру собственного Я могут даже резонировать, усиливая друг друга, так как оба являются формами познавательной активности человека и, различаясь по объекту, часто пользуются сходными и даже одинаковыми методами. И антиподы у них обоих, собственно, тоже общие, в том числе и иерократически санкционированный конфессиональный культ, ставящий ритуальную форму выше содержания, а действие – выше смысла, во имя которого оно совершается. Научное и художественное творчество Ибн Сины и Омара Хайяма – наглядное тому подтверждение.

Итак, политарный строй при всем его традиционализме и невысокой социальной оценке чисто когнитивной деятельности, не завязанной напрямую на каком-либо внешнем интересе, оставляет известное пространство для суверенного научного дискурса. Масштабы этого эпистемологического плацдарма варьируются в зависимости от уровня экономического и технического развития, политической системы, международной обстановки, организованности клерикального сословия и иных факторов, то, заметно раздвигаясь (в периоды так называемого расцвета наук и искусств), то почти до предела суживаясь (в периоды застоя их и упадка). Иерократия, опираясь на свою монополию в сфере ритуалов и культа, не склонна содействовать попыткам обновления и реформирования вполне устраивающей ее общей картины мироздания. Однако ученое сообщество при благоприятных условиях способно успешно противостоять иерократическому давлению и решать все более сложные естественнонаучные и математические задачи.

Библиографический список:

1. Булгаков П. Б., Розенфельд Б. А. Комментарии к трактату «Обособление речи о проблемах теней» // Беруни А. Р. Избранные произведения. Т. VII. Ташкент : Фан. 1987. С. 286–326.
2. Васечко В. Ю., Пургин С. П. Древняя и средневековая восточная философия. Екатеринбург : Изд-во Урал. Ун-та. 2017. 196 с.
3. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 2001. 488 с.
4. Володарский А. И. Очерки истории средневековой индийской математики. М. : Наука. 1977. 184 с.
5. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М. : ЭКСМО-Пресс. 2000. 688 с.
6. Коростовцев М. А. Литература Древнего Египта // История всемирной литературы: В 9 т. Т. 1. М. : Наука. 1983. С. 54–82.
7. Лившиц И. Царь Хеопс и волшебники // Сказки Древнего Египта. М. : Алетея. 1998. С. 217–234.
8. Лукман Т. Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии» // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 1. С. 139–154.
9. Нейгебауэр О. Лекции по истории античных математических наук: Догреческая математика. М. : Изд-во ЛКИ. 2010. 242 с.
10. Пивоваров Д. В. Онтология религии. СПб. : Владимир Даль. 2009. 505 с.
11. Розенфельд Б. А., Юшкевич А. П. Омар Хайям. М. : Наука. 1965. 192 с.
12. Семенов Ю. И. Политарный («азиатский») способ производства: сущность и место в истории человечества и России. М. : УРСС. 2011. 376 с.
13. Султанов Ш. З., Султанов К. З. Омар Хайям. М. : Мол. Гвардия. 2007. 320 с.
14. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: Познавание запредельного. URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/torch02/index.htm> (дата обращения: 20.05.2017)
15. Шидфар Б. Я. Ибн Сина. М. : Гл. ред. вост. лит. «Наука». 1981. 184 с.